

"...und eine kommode Religion": Formen gelebter Religiosität in zwei Landgemeinden Ost- und Westdeutschlands

Gebhardt, Winfried; Kamphausen, Georg

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Gebhardt, W., & Kamphausen, G. (1995). "...und eine kommode Religion": Formen gelebter Religiosität in zwei Landgemeinden Ost- und Westdeutschlands. In H. Sahner, & S. Schwendtner (Hrsg.), *27. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Soziologie - Gesellschaften im Umbruch: Sektionen und Arbeitsgruppen* (S. 669-674). Opladen: Westdt. Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-141100>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

3.

Insgesamt ergibt sich durch Einbeziehung der Mesoebene die Erkenntnis, daß es wahrscheinlich fruchtbarer ist, die Theorie der "Doppelsäkularisierung" oder auch die Theorie der DDR-spezifischen Entkirchlichung durch die Theorie von der diktaturstaatlichen Doppelschädigung der mitteldeutschen Kirchen zu ersetzen. Sie begrenzt die spekulativen Elemente, die der neuzeitlich-modernen Säkularisierungsoptik innewohnen, und sie verzichtet darauf, sich auf die historisch in aller Regel unwahrscheinliche Kategorie des "Abrupten" zu stützen. Was auf der Mikroebene (DDR-Geschichte) wie ein "Blackout" aussieht, stellt sich auf der Mesoebene differenzierter dar. Zur Deutung der so tiefgreifenden Entkirchlichung der mitteldeutschen Bevölkerung scheint es notwendig, die geläufigen politischen Zäsuren (1933 - 1945 - 1949 - 1953 usw.) zu durchbrechen. Das Vierteljahrhundert von 1933 bis zum Gipfelpunkt der ersten großen Entkirchigungswelle im Jahr 1958 könnte unter kirchenhistorischem und religionssoziologischem Blickwinkel durchaus als eigener Zeitraum betrachtet werden.

Literatur

- Pollack, Detlef (1994), Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR. Stuttgart/Berlin/Köln.
 Sievers, Jürgen (1995), Der Leipziger Superintendent Oscar Pank (Manuskript).
 Nowak, Kurt (1988), Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Weimar und Göttingen.
 Boberach, Heinz (1971) (Bearb.), Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchengemeinden in Deutschland 1934-1944. Mainz.
 Wolgast, Eike (1993), Nationalsozialistische Hochschulpolitik und die theologischen Fakultäten. In: Leonore Siegele-Wenschkewitz/Carsten Nicolaisen (Hg.): Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus. Göttingen.

Prof. Dr. Kurt Nowak, Universität Leipzig, Theologische Fakultät, Emil-Fuchs-Str. 1, D-04105 Leipzig

3. »... und eine kommode Religion«. Formen gelebter Religiosität in zwei Landgemeinden Ost- und Westdeutschlands

Winfried Gebhardt und Georg Kamphausen

Die christliche Religion ist in der Defensive. Gleich ob man diese Entwicklung als Ergebnis einer vor allem politisch verursachten Entkirchlichung wie in den neuen Bundesländern oder als Resultat eines Säkularisierungsschubs - ausgelöst durch Wertwandelsprozesse - wie in den alten Bundesländern interpretiert, in diesem Befund sind sich offizielle Kirchenvertreter beider Konfessionen, Theologen, Religionssoziologen wie auch die öffentliche Meinung weitgehend einig. Wir wollen hier über zwei ländliche Gemeinden - eine im bayerischen, die andere im sächsischen Vogtland - berichten, die durch die Existenz von stabilen volksskirchlichen Milieus gekennzeichnet sind, für die also die Diagnose einer zunehmenden Entchristlichung oder Entkirchlichung nicht zuzutreffen scheint (vgl. Gebhardt/Kamphausen 1994). Wenn wir von volksskirchlichen Milieus

sprechen, dann lassen wir alle theologischen Konnotationen des Volkskirchenbegriffes beiseite und orientieren uns zum einen an der Definition von Gerhard Schmidthen: »Volkskirche ist so lange gegeben, wie die große Mehrheit der Bevölkerung sich als christlich empfindet und am kirchlichen Leben wenigstens an den hohen Festtagen oder an den Wendepunkten des Lebens teilhat« (Schmidthen 1979:196), zum anderen an der Unterscheidung Max Webers zwischen »der Virtuosenreligiosität Höchstbegabter und der Massenreligiosität« (Weber 1981:310). In einem ersten Schritt wollen wir die Formen einer solchen gelebten »Massenreligiosität« darstellen und analysieren. Dabei stehen folgende Fragen im Mittelpunkt des Interesses: Wie sind diese im Alltagshandeln und in den alltäglichen Vergemeinschaftungsformen verankert? Welche Funktion und Bedeutung wird Religion zugesprochen? Gibt es signifikante Unterschiede zwischen Ost und West? In einem zweiten Schritt wollen wir dann auf die Frage eingehen, wie sich die relative Stabilität solcher volksskirchlicher Milieus in den beiden Gemeinden erklären läßt: Gibt es trotz unterschiedlicher sozialer und politischer Ausgangsbedingungen in beiden Gemeinden Gemeinsamkeiten, die die Konstanz volksskirchlicher Orientierungen verständlich werden läßt?

I.

Kirche und Religion, und das heißt im folgenden immer lutherische Kirche und lutherische Religion, spielen in beiden Gemeinden noch eine zentrale Rolle. Dies zeigen allein die Kirchenmitgliedszahlen. In der westdeutschen Gemeinde liegt die Kirchenmitgliedschaft bei 100%, in der ostdeutschen Gemeinde - für die ehemalige DDR eine beträchtliche Zahl - bei etwa 75%. Der sonntägliche Gottesdienstbesuch liegt bei etwa 11% - also eindeutig über dem jeweiligen Landesdurchschnitt. An den kirchlichen Festtagen, Weihnachten, Ostern und auch noch Pfingsten, nähert er sich der 100% Marke, in der ostdeutschen Gemeinde gingen selbst einige derjenigen zur Kirche, die offiziell aus ihr ausgetreten waren: *»Weihnachten, da waren selbst die größten Genossen in der Kirche. Da hat sich alles getroffen«*. Der regelmäßige sonntägliche Gottesdienstbesuch ist freilich kein Indikator für die Selbstdefinition als »religiös«. Auch die weitaus größte Anzahl der nicht regelmäßigen Gottesdienstbesucher versteht sich als evangelische Christen. In beiden Dörfern sind wir immer wieder Aussagen wie den folgenden begegnet: *»Man kann auch Christ sein, ohne jeden Sonntag in die Kirche zu gehen«* oder *»Unser Pfarrer schimpft immer, daß wir keine Christen sind, weil wir nicht in die Kirche gehen. Aber deswegen kann man doch seine Kinder christlich erziehen, und das ist auf dem Dorf eh normal«*. Geradezu typisch für beide Dörfer ist eine Aussage, die wir in der ostdeutschen Gemeinde erhalten haben: *»Wir glauben an Gott und unsere Kinder sind getauft. Wir rammeln nicht jeden Sonntag rein in die Kirche. Wie das halt so ist ... Ostern, Weihnachten und Pfingsten. Aber wir beten abends mit unseren Kindern. Und da könnte ich nie auf den Gedanken kommen, daß da ein Kind drüber lacht, daß man in die Kirche geht«*.

Die Selbstzuschreibung als »religiös« hängt also weder von der regelmäßigen Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst ab, und noch weniger von der Mitarbeit in der Kirchengemeinde - auch wenn dies von der Amtskirche, vertreten durch den jeweiligen Ortspfarrer, in der Regel anders beurteilt wird. Als »religiös« schätzt sich auch derjenige ein - und wird von den anderen auch so eingeschätzt -, der seine eigene Lebensgeschichte in den institutionellen Kontext amtskirchlicher Kasualangebote und in das Milieu einer weitgehend traditional bestimmten Volks-

frömmigkeit einbettet. Für beide Gemeinden gilt weitgehend die These von Joachim Matthes, daß die amtskirchliche Ritualpraxis vor allem dazu benutzt wird, die eigene Lebensgeschichte als ein sinnvolles und der sozialen Norm der jeweiligen Dorfgemeinschaft entsprechendes Ganzes zu begreifen (vgl. Matthes 1975) und daß sich in der Wahrnehmung der kirchlichen Ritualpraxis für die meisten Menschen der »Sinn« von Religion erschöpft.

II.

Welche Bedeutung wird Kirche und Religion nun im einzelnen zugesprochen? In beiden Gemeinden lassen sich deutlich drei unterschiedliche Bedeutungsebenen erkennen, die zwar vielfältig miteinander verknüpft sind, analytisch aber getrennt werden können:

- (1) Religion und Kirche, besser: kirchliche Feste und Kasualien, dienen dazu, dem eigenen, unaufhaltsam dahinfließenden Leben Konstanz, Erwartbarkeit und damit »Sinn« zu verleihen. Eines der wesentlichsten Hilfsmittel, mit dem Menschen versuchen, den Lauf der Zeit zu ordnen, ist die Einteilung der sozialen Zeit wie auch der eigenen Lebenszeit in Abschnitte. In beiden Gemeinden ist es die institutionalisierte Religion mit ihrer Festkultur und ihren Kasualangeboten, die diese notwendigen Markierungen setzt. Neben einer Orientierung am Kirchenjahr und der damit verbundenen Festkultur ist in beiden Gemeinden eine durchgängige, unhinterfragte, rein traditional bestimmte Inanspruchnahme der kirchlichen Kasualangebote festzustellen, deren Bedeutung man insbesondere auch an die eigenen Kinder weiterzugeben gewillt ist. Daß man die Kinder taufen läßt, daß sie zur Konfirmation gehen, daß man kirchlich heiratet und daß man sich kirchlich bestatten läßt, gilt als selbstverständliches Gut.
- (2) Neben der allgemeinen Verortung des eigenen Lebenslaufs im institutionellen Kontext von Kirche und Religion gewinnt diese eine besondere Bedeutung, wenn es um die Verarbeitung individueller Krisen geht: Tod eines Familienmitglieds, Unglücksfälle, teilweise auch Ehe- und Familienprobleme. Allerdings schlägt der »normale« religiöse Habitus sofort wieder durch, sobald die »Krise« überwunden scheint. Religion und Kirche wird in beiden Gemeinden weitgehend die Funktion eines Notankers für die Fähnisse des Lebens zugesprochen. Da man aber glaubt, zu wenig Zeit zu haben, nimmt man das tröstende Angebot nur in wirklichen Krisenfällen wahr. Diese Einstellung, die die Kirche als krisenbewältigende Instanz sieht, zeigt sich auch in den Einstellungen zum Religionsunterricht: *»Religionsunterricht gehört zur Allgemeinbildung. Finde ich. Wenn die das Alter haben, 5. oder 6. Klasse, was weiß ich, warum denn nicht. Fremdsprachen lernen sie auch. Können sie auch Religion lernen. Warum sollen sie das nicht mitkriegen, meiner Meinung nach. Es kann nicht schaden, und wer weiß, vielleicht kann man es ja mal gebrauchen«.*
- (3) In beiden Gemeinden sind es die traditionellen religiösen Institutionen, Sitten und Gebräuche, weniger der Amtskirche als vielmehr der Dorfgemeinschaft, die den individuellen Lebenslauf bestimmen. Wer sich weigert, seine Biographie gemäß diesen Standards als Gemeinschaftsbiographie organisieren zu lassen, schwebt in der Gefahr, am Ende ohne eine solche dazustehen, d.h. aus der Gemeinschaft als Sonderling herauszufallen. Diese Art der sozialen Verankerung von Religiosität in der Dorfgemeinschaft - Religiosität als gemeinschaftliche Norm und Verpflichtung - ist in beiden Gemeinden zu beobachten. Die individuelle Selbstdefinition als »religiös« ist weniger das Ergebnis subjektiver Auseinandersetzung mit dem Phänomen Reli-

gion, als das Resultat eines sozialen Zwangs, sich selbst - wenigstens in Grenzen - als »religiös« definieren zu müssen, um nicht aus der Dorfgemeinschaft herauszufallen. Es existiert zwar kein direkter äußerer Zwang, sich der lebenszyklisch-orientierten Gewohnheitsreligiosität zu unterwerfen, es ist eher ein »innerer Wille« zur Konformität zu beobachten. Begründet wird die Inanspruchnahme kirchlicher Dienste aber nicht theologisch, sondern mit dem Traditionsargument: weil es sich so gehört, weil man es halt so macht, weil es schon immer so war, weil es im Dorf so üblich ist und weil man, wenn man sich ihnen entzieht, im Dorf schief angesehen wird. In den meisten Befragungen trat das Argument des »sozialen Zwangs« deutlich in Erscheinung. Der »soziale Zwang«, zur Kirche gehören zu müssen, um nicht als Außenseiter zu gelten, zeigt sich in der westdeutschen Gemeinde auch in dem Tatbestand, daß sich die meisten der ehemaligen DDR-Bürger, die sich nach der Wende hier niederließen - soweit sie Nichtkirchenmitglieder waren - sofort taufen ließen, um in die Gemeinde integriert zu werden.

III.

Allgemein läßt sich für beide Dörfer konstatieren, daß die kirchlichen Kasualien von fast allen Befragten in Anspruch genommen werden: entweder aus Überzeugung oder aus Tradition oder aufgrund »sozialen Drucks«. Die Inanspruchnahme kirchlicher Kasualien ist elementarer Bestandteil des Familienlebens und der Familienbiographie. Und oftmals sind es gerade die Initiationsriten wie die Taufe der eigenen Kinder, in der latente Religiosität wieder manifest wird, beziehungsweise in der »religiöse Fragen« wenigstens ansatzweise gestellt und problematisiert werden. Irgendeine Form des Nachdenkens über den Sinn des »Christseins« ist in beiden Gemeinden nur anläßlich individueller Schlüsselereignisse sowie anläßlich des Weihnachtsfestes erkennbar. Zudem wird in beiden Gemeinden der Religion kein »Wert an sich« zugesprochen, sondern fast ausschließlich auf die eigene Familie bezogen. Auch Familien, die sich selbst als religiös indifferent einschätzen, halten eine »christliche Erziehung wenigstens nicht für schädlich«. Religion ist in beiden Dörfern integraler Bestandteil der Kindererziehung. Die Kinder, so die allgemeine Überzeugung in beiden Dörfern, sollen christlich (und für die meisten heißt dies auch kirchlich) erzogen werden. Will man diese Haltung auf einen kurzen Nenner bringen, so ließe sich formulieren: Religion und Kirche werden für die Eltern nur durch ihre Kinder zum Thema und die Kinder sind die Garantie für die Kirchenmitgliedschaft der Eltern. Religion wird als »Erziehungshilfe« gesehen, die die Bindung der Kinder an die eigenen Wertvorstellungen und die eigene als sinnvoll erachtete Lebensgeschichte stärken soll. Folglich ist es die in der Soziologie populärer Religiosität beobachtete »Famialisierung der Religion«, die das »religiöse Leben« in beiden Gemeinden bestimmt: »Familie ist nicht nur Mitträger, sondern primärer Träger von Religiosität« (Ebertz/Schultheis 1986: 32).

Hinzu tritt als typische Vorstellung: Religion sei etwas, das man mit der Taufe und der Konfirmation erworben habe (man könnte, nimmt man die Äußerungen über die Kirchensteuer hinzu, schon fast sagen: gekauft habe), nun besitzt und das einer »Pfleger« und »Erneuerung« (durch Teilnahme am Gottesdienst und der Bibelarbeit) nicht mehr bedürfe. Aufforderungen seitens offizieller Kirchenvertreter, seinen »Glauben« zu erneuern, werden folgerichtig als »Überforderungen«, ja als »Zumutungen« abgelehnt und bilden die Basis für Kritik an der Amtskirche. Die Religion wird als eine besondere Form von Dienstleistung betrachtet, auf die man ab und zu

gerne zurückgreift, und die Amtskirche als Dienstleistungsunternehmen, das seine Leistungen zu - moralisch - überteuerten Preisen verkauft. Gewünscht wird, um mit Georg Büchner zu sprechen, eine »kommode Religion«. Unterschiede zwischen den Gemeinden sind in dieser Grundhaltung kaum zu beobachten.

IV.

Soweit die Darstellung der volksskirchlichen Milieus in beiden Gemeinden, die sich, wie gesagt, nicht signifikant unterscheiden. Wie läßt sich nun deren relative Stabilität erklären. Dazu zwei abschließende Bemerkungen:

- (1) Gelebte Religion ist im Kern lebenszyklisch orientierte Gewohnheitsreligiosität. Was die Studie zeigt, ist, daß diese vor allem durch die Verankerung in einer »überschaubaren« Dorfgemeinschaft erhalten wird, die traditionale Vorstellungen religiösen Selbstverständnisses als bindende Normen vorschreibt und dementsprechendes Verhalten durch Vergabe von »Identität« und »biographischer Stringenz« prämiiert. Sie kann sogar so stark sein, daß sie sich, wie in der ostdeutschen Gemeinde, direkter politischer Einflußnahme widersetzt. Zwar geschieht dies in der Regel nicht offen in einem bewußt vollzogenen Widerstandsakt, vielmehr wird nach einem »stillschweigenden« Kompromiß gesucht, mit dem beide Seiten leben können. Die Anforderungen des politischen Systems werden so uminterpretiert, daß sie - wenigstens auf der Ebene des alltäglichen Handelns - mit der Tradition vereinbar bleiben. Wenn das Wort Kollektiv erwünscht ist, dann sagt man halt Kollektiv und nicht Gemeinschaft. Die Sache aber bleibt die gleiche. Für die Aufrechterhaltung »volksskirchlicher Milieus« sind also weder die institutionelle Verfaßtheit der Amtskirche noch ein überzeugendes theologisches Sinnangebot ausschlaggebend, sondern vielmehr der normative Zwang zur Tradition, den die Dorfgemeinschaft als institutionelles Ensemble ausübt.
- (2) Wenn diese Annahme richtig ist, läßt sich die These wagen, daß Säkularisierung und Entkirchlichung weder das Ergebnis einer gleichwie verstandenen Emanzipation des Subjekts oder zunehmender subjektiver Reflexivität noch direkter politischer Einflußnahme sind, sondern vielmehr Resultat der Entstrukturierung von Gesellschaft, hier: der Auflösung der traditionellen Dorfgemeinschaft. Da sich Entstrukturierungsprozesse und Individualisierungsbestrebungen in beiden Gemeinden - aus unterschiedlichen Gründen in der ostdeutschen Gemeinde etwas mehr, in der westdeutschen Gemeinde etwas weniger - in Grenzen hielten, konnte das volksskirchliche Milieu seine normative und sozialintegrative Funktion weitgehend behaupten. Die Frage wird sein, ob und wenn ja, wie schnell die in der westdeutschen Gemeinde schon länger vorhandenen, allerdings durch den »Willen zur Gemeinschaft« gebremsten, in der ostdeutschen Gemeinde jetzt massiv auftretenden Individualisierungsbestrebungen das religiöse Alltagsverhalten in beiden Gemeinden langfristig verändern werden. Ob sich mit dem Abbau von »Gemeinschaft« das diffuse religiöse Bedürfnis der Menschen, ähnlich wie in den Städten, andere, offenere Wege sucht (vgl. Luckmann 1991), wird allein die Zukunft zeigen.

Auch wenn diese Studie nicht repräsentativ für das kirchliche Leben im wiedervereinigten Deutschland ist, so weist sie doch auf die Existenz stabiler volksskirchlicher Milieus - auch in Ostdeutschland - hin. Angesichts der Tatsache, daß es noch mehrere solcher Gemeinden, wie die von

uns untersuchten, geben dürfte, wirft diese Studie die Frage auf, ob das allgemein gezeichnete Bild der Säkularisierung - wenigstens für ländliche Gegenden der alten Bundesrepublik, aber auch der ehemaligen DDR - so pauschal gilt. In der Sozialstrukturanalyse, die vor ähnlichen Problemen steht, was die Generalisierungsfähigkeit des Lebensstilskonzepts betrifft, wird inzwischen die Forderungen akzeptiert, regionale und sozio-kulturelle Differenzierungen stärker zu berücksichtigen (vgl. Bertram 1992). Auch in der Religionssoziologie sollte sich die Einsicht durchsetzen, daß es innerhalb der bundesrepublikanischen Gesellschaft nicht nur erhebliche regionale Unterschiede gibt, sondern daß der Grad der Entkirchlichung oder Entchristlichung sehr verschieden ausfällt, je nachdem ob man urbane Zentren, klassische Industrievierviertel oder ländliche Gebiete untersucht.

Literatur

- Bertram, Hans (1992), Regionale Disparitäten, soziale Lage und Lebensführungen, in: Stefan Hradil (Hrsg.), *Zwischen Bewußtsein und Sein*, Opladen: 123-150.
- Ebertz, Michael/Schultheis, Franz (1986), Einleitung: Populäre Religiosität, in: Dies. (Hrsg.), *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*, München: 11-52
- Gebhardt, Winfried/Kamphausen, Georg (1994), *Zwei Dörfer in Deutschland. Mentalitätsunterschiede nach der Wiedervereinigung*, Opladen 1994.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M.
- Matthes, Joachim (1975), Volkskirchliche Amtshandlungen, in: Ders. (Hrsg.), *Erneuerung der Kirche*, Gelnhausen: 83-112.
- Schmidtchen, Gerhard (1979), *Was den Deutschen heilig ist*, München.
- Weber, Max (1981), *Wirtschaftsgeschichte*, 4.Aufl., Berlin.

PD Dr. Winfried Gebhardt und Dr. Georg Kamphausen, Universität Bayreuth, LS für Politische Soziologie und Erwachsenenbildung, Amerika-Forschungsstelle, Postfach 10 12 51, D 95440 Bayreuth

4. Weltanschauliche Selbstbestimmung und Einstellung zu sozialer Ungleichheit: Unterschiede im Deutschen Post-Sozialismus?

Michael Terwey

Obgleich post-moderne Sekten, technische Sagen, Para-Glauben und selbst gregorianische Choräle auf CD in Mode sind, belegen verschiedene Statistiken für Europa eine erhebliche Verdrängung des vorwiegend akzeptierten religiösen Traditionsguts. Soziologisch eingeordnet werden diese Prozesse u.a. in die Ablösung von "*Gemeinschaft*" durch "*Gesellschaft*" und in die "*Entzauberung*" der Welt (vgl. Tönnies und Weber). Die aktuelle Kirchenkrise in den alten Bundesländern (ABL) Deutschlands wird aber von einer noch kritischeren Lage in den neuen Bundesländern (NBL) übertroffen (Pollack 1994; McCutcheon/ Terwey 1994; Terwey 1994). Sind in den ABL 1994 infolge einer als normal angenommenen Säkularisierung noch 81% der Gesamtbevölkerung konfessionsgebunden (43% Katholiken, 38% Protestanten), so sind es in den NBL nach "Nationalsozialismus" und "Sozialismus" nur noch 33% (6% Katholiken, 27% Protestanten